CROIRE EN HISTOIRE

*

UNE HISTOIRE DE LA TRADITION CHRÉTIENNE[1]

Alain LE BOULLUEC, Marie-Hélène CONGOURDEAU,
Michel GRANDJEAN, Alain TALLON, Claude LANGLOIS

I

L'idée de faire paraître en traduction française l'ouvrage monumental de Jaroslav Pelikan, publié entre 1971 et 1989, est excellente. Il n'existait pas dans notre langue de synthèse comparable, récente, et l'entreprise de l'auteur accomplit son programme ambitieux avec une vigueur et une pénétration suffisantes pour avoir été jugée digne de combler ce vide. Le premier tome comporte sept chapitres. Les trois premiers traitent de la période anténicéenne, répartis entre une étude du contexte originel (les débats avec le judaïsme et avec la pensée classique), sous le titre « *Praeparatio evangelica* », un examen du rôle joué par les controverses avec les courants « marginaux », et un exposé sur « la foi de l'Église catholique ». Les trois suivants envisagent les définitions et le développement des dogmes fondamentaux, l'élaboration du « mystère de la Trinité » et les réflexions sur « la personne du Dieu-homme » se déployant surtout en milieu grec, de Nicée à Chalcédoine, la question des rapports entre « nature et grâce » tournant le regard vers l'Occident. Le dernier chapitre prétend définir la notion de « consensus orthodoxe », non sans tenir compte des particularités de « la tradition catholique » en Orient et en Occident au VIe siècle.

1. À propos de l'ouvrage de Jaroslav PELIKAN, *La Tradition chrétienne. Histoire du développement de la doctrine catholique*. I : *L'Émergence de la tradition catholique, 100-600*. Trad. de l'anglais par Pierre QUILLET, rév. par Jean-Yves LACOSTE, collab. de Françoise VINEL; II : *L'Esprit du christianisme oriental, 600-1700*. Trad. de l'anglais par Jean-Louis BRETEAU, rév. par Jean-Yves LACOSTE, collab. de Françoise VINEL et Muriel DEBLE; III : *Croissance de la théologie médiévale, 600-1300*. Trad. de l'anglais par Anne-Sophie MARTIN et Joëlle PILLONE-PORTET, rév. par Rémi BRAGUE, collab. de Pascal MONTAUBIN, Marc OZILOU et Françoise VINEL; IV : *La Réforme de l'Église et du dogme, 1300-1700*. Trad. de l'anglais par Pierre RUSCH, rév. par Jean-Yves LACOSTE, collab. de Vincent CARRAUD; V : *Doctrine chrétienne et Culture moderne depuis 1700*. Trad. de l'anglais par Pierre QUILLET, rév. par Jean-Yves LACOSTE. Paris, Presses universitaires de France, 1994, 15 × 21,5, 413 p., 360 p., 350 p., 424 p. et 362 p., bibliogr., index (« Théologiques »).

Revue de synthèse : 4e S. N° 4, oct.-déc. 1995, p. 593-606.

L'organisation du livre, comme son titre, en révèle le propos. Il s'agit de découvrir les exigences intellectuelles et religieuses qui ont gouverné l'évolution des croyances vers l'établissement d'un système de doctrines faisant autorité, reconnues par le plus grand nombre et enseignées par « l'Église ». Cet agencement indique en même temps l'inadéquation du titre, ou son caractère illusoire, puisqu'il aboutit à un constat de divergences naissantes, loin de faire assister à « l'émergence de la tradition catholique ». Car si la synthèse est forte, et passionnante à suivre dans la dialectique qui la soutient, elle est orientée par une conviction, qui dicte une méthode. La conviction est qu'il existe dans le christianisme, dès le début, et en dépit des conflits, une tradition cohérente, et très tôt ecclésiale. La méthode qui en découle consiste à focaliser l'attention sur les facteurs théologiques, en renvoyant l'étude des rivalités entre pouvoirs (ecclésiastiques et politiques, et intra-ecclésiastiques) « à un autre domaine de la recherche historique » (p. 182). Certes, l'histoire des controverses doctrinales est trop souvent limitée au récit des querelles opposant des personnes ou des partis. Et le gain d'intelligibilité à tirer des « croisements » qui se produisent entre les thèses dogmatiques des adversaires est inappréciable, comme le montre J. Pelikan à propos des deux christologies qui se combattent au ve siècle, en cherchant à classer les « doctrines sur une autre base que celle du conflit des patriarcats d'Alexandrie et Antioche » (p. 259). Mais les tractations qui conduisent aux formules conciliaires, ou l'intervention de l'empereur, qu'il soit Constantin ou Justinien, pèsent d'un poids considérable. Les reléguer au second plan, voire les ignorer délibérément, au profit d'une conception abstraite et tout intellectuelle, c'est peut-être se donner les moyens de reproduire, par des voies raffinées, une visée téléologique et providentialiste du développement des dogmes. Le théologien prend alors le pas sur l'historien. Pour une époque antérieure, les IIe et IIIe siècles, où la distinction entre orthodoxie et hérésie était moins tranchée, voire incertaine, alors même que la littérature chrétienne était apologétique et polémique, faits que J. Pelikan reconnaît et dont il désigne les conséquences pour l'histoire des doctrines (p. 129-131), la méthode adoptée consiste à déceler, au-delà des réfutations et des « plaidoyers », « l'exposé de la vérité » (pour reprendre l'expression d'Athénagore). Elle part du postulat selon lequel la doctrine « apostolique » préexistait toujours à « l'hérésie », qu'elle était « crue et enseignée par l'Église » avant que l'intrusion d'opinions divergentes ne produisît des répliques argumentées. Cela revient à supposer que l'élucidation raisonnée des éléments de la foi n'aurait aucun pouvoir créateur et que « la tradition catholique » serait d'emblée parfaite, dominant de son intangibilité les formulations contingentes et se manifestant, de temps à autre, dans l'enseignement des conciles et des grands maîtres. Tout le livre de J. Pelikan prouve pourtant le contraire. Il fait appa-

raître, avec un sens critique aigu, les difficultés suscitées par les énoncés théologiques successifs, et les transformations incessantes du contenu de « la tradition ». La préoccupation normative reprend néanmoins le dessus, quand ces changements prennent le tour d'approximations préparant des définitions décisives, ou renvoyant à la transcendance du mystère. Il arrive aussi que l'erreur soit mise au service de la vérité. Le thème de l'utilité des hérésies, si noble soit-il, implique un jugement de valeur soumis à une inspiration confessionnelle. Ainsi l'arianisme, par sa conscience des nuances du problème trinitaire, est-il loué d'avoir aidé à « garder une doctrine ecclésiastique loyale et évangélique » (p. 210). Quant au parti de donner exclusivement la parole, pour la période antérieure, aux tenants de la doctrine considérée comme orthodoxe, il a pour effet d'effacer la contribution, par exemple, des gnostiques valentiniens, les premiers théologiens chrétiens, précurseurs subtils des distinctions trinitaires et christologiques, comme l'ont montré les travaux du père Antonio Orbe.

L'introduction annonce clairement la visée de l'ouvrage : celle-ci doit épouser la « continuité ». Elle résout moins nettement le problème « tradition et histoire » (p. 7-9), en usant d'un artifice, qui présente comme la matière de ce livre « la diversité des enseignements chrétiens au cours de l'histoire, et en même temps leur unité possible au sein de la tradition » (p. 10). Et malgré les affirmations initiales (p. 9), la méthode utilisée et ses présupposés ne sont pas si éloignés de l'histoire de la doctrine telle que l'entendait Newman.

La qualité la plus remarquable de l'ouvrage est l'alliance de l'ampleur de vue et de l'attention aux nuances. Des explications générales et stimulantes sont avancées, mais il n'est quasiment pas une phrase qui ne s'appuie sur un témoignage ancien ou qui ne dialogue avec le jugement d'un auteur moderne, les références étant précisées en marge, selon un système cher à J. Pelikan, et fort efficace (les traducteurs français se sont efforcés de mettre à jour les renvois aux éditions, en utilisant notamment la collection « Sources chrétiennes »). On suivra avec intérêt les propos sur la « déjudaïsation » et la « rejudaïsation » du christianisme aux IIe et IIIe siècles (p. 22-26), sur « la victoire de l'apologétique chrétienne » (p. 41), sur le prix que les apologistes chrétiens étaient prêts à payer pour triompher de la pensée classique (p. 47 *sq.*), sur le dogme (trinitaire et christologique) comme une « déshellénisation » de la théologie qui l'avait précédé (contre Harnack). Le rôle de la liturgie dans l'élaboration dogmatique est fréquemment souligné, et présenté parfois (ainsi p. 252) comme le trait d'union entre les courants divergents. Les chapitres 4 et 5 savent mettre en lumière les liens étroits entre les problèmes de la théologie trinitaire et ceux de la christologie, tout en développant la dynamique propre à chacun des domaines. Au chapitre 6, on trouvera matière à réflexion et à débat dans l'idée que deux

thèmes du culte de l'Église (et non d'une théorie anthropologique préétablie) — la confession de la conception virginale du Christ et la pratique du baptême des nouveau-nés —, seraient devenus « les prémisses d'où purent être tirées des conclusions sur la chute et le péché originel » (p. 300).

Un ouvrage qui embrasse tant de sujets difficiles et qui recherche la concision ne peut éviter des omissions, ou des jugements rapides : rien n'est dit, par exemple (p. 37 *sq.*), de la controverse avec Hermogène dans l'enseignement sur la création *ex nihilo*; de grands textes, étrangers, il est vrai, à la pensée « catholique », comme les écrits pseudo-clémentins, sont complètement absents; il est faux de faire des *Odes de Salomon* « l'énoncé liturgique de la doctrine de Valentin » (p. 88). La *Lettre* 38 attribuée à Basile (p. 231) est en réalité de Grégoire de Nysse. L'édition américaine datant de 1971, des travaux plus récents ont modifié nos connaissances; ainsi, pour Arius, le livre de Rowan Williams (Londres, 1987), ou bien, pour les développements de la théologie trinitaire après les conciles de Nicée et de Constantinople, celui de Marie-Odile Boulnois, *Le Paradoxe trinitaire chez Cyrille d'Alexandrie* (Paris, 1994).

Il convient d'ajouter, pour conclure, que J. Pelikan expose ses thèses en adoptant le style du questionnement, de la recherche toujours relancée par le surgissement de difficultés nouvelles, et que le lecteur est sans cesse entraîné à son tour à interroger l'histoire qu'il compose.

Alain Le Boulluec,
École pratique des hautes études,
Section des sciences religieuses,
45, rue des Écoles, 75005 Paris
(avril 1996).

II

Le second volume traite des thèmes propres à l'Orient chrétien, du début du VIIe siècle jusqu'à 1700. En fait, la période postérieure à la chute de Byzance (1453) n'occupe que les vingt dernières pages, et l'on peut donc considérer que ce volume concerne essentiellement le développement de la doctrine de l'Église byzantine et son éloignement progressif de la tradition occidentale.

Dans l'introduction, l'auteur expose sa méthode : chaque thème doctrinal sera présenté au moment où il devient historiquement décisif, ses développements antérieur et ultérieur étant exposés à ce moment-là.

Un premier chapitre concerne les sources de l'autorité dans l'Église, soulignant le rôle des Pères et des conciles, référence obligée de tous les partis. L'invocation de l'autorité des anciens Pères est le meilleur garant de l'orthodoxie, puisque, Dieu étant immuable, la vérité à son sujet l'est aussi,

et toute innovation ne peut être le fait que des hérétiques; aussi chaque parti se défend-il d'introduire des nouveautés. L'interprétation des textes des Pères, de même que les fondements de la validité d'un concile, se trouvent ainsi placés au centre des controverses.

Le second chapitre évoque les querelles christologiques, qui ne furent pas closes par le concile de Chalcédoine en 451. En effet, plusieurs Églises orientales refusèrent la définition de ce concile (le Christ a deux natures — divine et humaine — en une hypostase — celle du Fils de Dieu) et constituent encore de nos jours les Églises non chalcédoniennes. L'auteur expose successivement la doctrine nestorienne (systématisée au VIIe siècle par le Perse Babaï le Grand) et la doctrine monophysite (conceptualisée par Jacques d'Edesse), en soulignant le rôle des différences linguistiques entre le grec des Chalcédoniens orthodoxes et le syriaque des opposants à Chalcédoine. À l'intérieur même de la tradition chalcédonienne, la controverse monothélite (le Christ a-t-il une seule volonté — divine — ou deux volontés — divine et humaine?) obligea les Byzantins à affiner leur terminologie, à préciser les concepts de nature et d'hypostase forgés pour les besoins de la controverse trinitaire, à faire correspondre le Christ abstrait de la théologie (une hypostase, deux natures) avec le Jésus concret des évangiles (épisode de Gethsémani). Ce travail fut principalement le fait de Maxime le Confesseur, qui en même temps mit en lumière l'enjeu spirituel et sotériologique de ces combats de mots, puisque le salut, conçu comme l'union de la volonté de l'homme avec celle de Dieu, n'est pas réalisé si le Christ ne l'a pas voulu dans l'harmonie de sa volonté humaine et de sa volonté divine.

Le troisième chapitre retrace non pas l'histoire de l'iconoclasme mais la cohérence interne des deux doctrines opposées à propos des images. Comme les deux partis (celui qui brise les images et celui qui les révère) se réclament de la tradition, l'auteur examine chronologiquement les sources invoquées. Il montre aussi l'irruption de l'autorité impériale (iconoclaste) et de la piété populaire (iconodoule) dans la réflexion théologique. Après avoir analysé les synthèses de Nicéphore le Patriarche, de Jean Damascène et de Théodore Stoudite, il souligne le rôle fondamental de la liturgie (la prière de l'Église) pour la définition de ce qui est orthodoxe, ce qui explique que la célébration du rétablissement des images porte le nom de Fête de l'orthodoxie.

Le chapitre suivant expose le *défi de l'Église latine*. L'auteur cite la phrase de Labriolle selon qui « le schisme entre les chrétiens d'Orient et d'Occident est l'une des plus grandes calamités de l'histoire de l'Église ». (Notons que la référence de cette citation, donnée en abrégé dans la marge, est introuvable dans les listes bibliographiques proposées tant au début qu'à la fin de l'ouvrage.) La déroute de Byzance face à l'islam et les

déchirements de la Réforme en Occident sont les conséquences de la rupture entre Rome et Constantinople. Mais seuls les différends doctrinaux sont présents ici. La primauté de Rome en est le pivot. Le pape de Rome est-il *de facto* orthodoxe parce que premier des évêques (doctrine occidentale qui aboutira au XIXe siècle à la proclamation de l'infaillibilité pontificale), ou a-t-il la primauté en raison de son orthodoxie (doctrine orientale qui sous-entend que si le pape n'est plus orthodoxe il perd sa primauté)? De cette question dépendent les autres, du *Filioque* aux azymes.

Le cinquième chapitre montre comment la doctrine de l'Église orientale s'est précisée au long des siècles par rapport à d'autres courants de pensée : elle s'oppose au judaïsme et à l'islam par son affirmation d'un Dieu trinitaire, mais elle se rapproche d'eux pour répondre aux hérésies dualistes (un Dieu du bien et un Dieu du mal) ou au polythéisme païen. Mais alors que le paganisme ne présentait pas grand danger, que le dualisme fut toujours marginal et le judaïsme minoritaire, la rencontre de Byzance avec l'islam acquit de par l'histoire une dimension existentielle qui donne un accent particulier au débat central entre les deux religions : celui sur la bonté de Dieu et la liberté humaine. Comment le vaincu peut-il défendre l'idée d'une Providence face à celui qui l'a soumis? C'est ce qui fait l'intérêt des textes de Manuel II Paléologue et de Gennadios Scholarios sur l'islam.

Le dernier chapitre s'appuie sur l'importance de la controverse hésychaste dans les derniers siècles byzantins pour exposer la dimension mystique inhérente à la théologie orientale. C'était déjà le cas chez Maxime le Confesseur au VIIe siècle, cela devient plus explicite au Xe siècle avec le moine Syméon, le Nouveau Théologien, et sera conceptualisé au XIVe siècle par Grégoire Palamas : seul celui qui a expérimenté Dieu peut en parler. La rupture définitive avec l'Occident par l'échec des conciles de Lyon (1274) et de Florence (1439), les tentatives de rapprochement avec les Églises réformées au XVIIe siècle et l'émergence de Moscou achèvent ce panorama.

Cet ouvrage se présente comme un manuel de théologie. Aussi ne faut-il pas s'étonner que les concepts y tiennent la première place et que les personnages et les faits n'y soient présents que de façon parfois allusive. De plus, une synthèse de cette ampleur ne pouvait entrer dans les détails des controverses ni présenter l'état des questions disputées. Même si l'historien spécialiste peut déplorer telle ou telle simplification, il reste que cette étude témoigne d'une fine compréhension de la façon dont les théologiens orientaux abordent les questions doctrinales, si bien que l'on doit reconnaître qu'il répond très correctement au propos exprimé par son titre : rendre

autant que possible, pour un public occidental, l'esprit du christianisme oriental.

Marie-Hélène CONGOURDEAU,
Centre d'histoire et civilisation de Byzance,
C.N.R.S. - Collège de France,
52, rue du Cardinal-Lemoine,
75005 Paris
(mai 1995).

III

Le présent compte rendu examinera brièvement le travail de traduction et d'édition puis tentera de montrer les forces et les faiblesses du livre de Pelikan. Dans l'impossibilité de dresser ici le bilan des progrès historiographiques accomplis depuis 1974, il faudra se contenter, avec prudence, de dire pourquoi la démarche de l'auteur met parfois l'historien mal à l'aise.

L'anglais de Pelikan n'est pas particulièrement difficile, mais son style manque de limpidité. La conception même de l'œuvre, qui tient çà et là de la mosaïque tant les citations sont nombreuses, y est pour beaucoup. Trop littérale, la traduction pèche à bien des égards : on sent trop souvent la phrase anglaise affleurer sous la française (« un autre type du sacrifice du Christ dans l'Ancien Testament était Melchisédech », p. 145) et les lourdeurs de style, hélas, sont légion (« même sans l'aide de ce vieux bobard, que les disputes médiévales tournaient surtout autour du nombre d'anges occupant la pointe d'une aiguille, dont les textes ne donnent pas trace, un sentiment répandu veut qu'au cours de cette période l'angélologie devint un élément central de l'enseignement de l'Église », p. 306). La traduction idéale devrait donner le change et laisser croire que le texte a été pensé dans la langue cible : on est ici très loin du compte.

Ce demi-échec de la traduction est d'autant plus regrettable que le travail éditorial a dans l'ensemble été mené avec minutie. Si les traducteurs n'ont pas jugé bon de citer d'après les éditions critiques récentes certaines des sources que Pelikan ne pouvait encore connaître que par Migne, ils ont soigneusement repris les textes originaux français des ouvrages de littérature secondaire chaque fois que Pelikan renvoyait à une traduction anglaise. Et chaque fois qu'une traduction française est désormais accessible (dans la collection « Sources chrétiennes » ou ailleurs), c'est à elle que l'on se réfère. Ce qui n'est pas sans entraîner au passage de légères incongruités, comme lorsque Anselme est cité d'après la traduction de Michel Corbin alors que, pour d'évidentes raisons de chronologie, l'analyse que Corbin fait d'Anselme est absente des pages de Pelikan.

Invité à parcourir plus d'un demi-millénaire d'histoire de la doctrine chrétienne, le lecteur perçoit les enjeux de certaines questions qui traversent les siècles : on voit par exemple, au Moyen Âge, l'intérêt christologique se déplacer de la personne du Christ (aux yeux des médiévaux, les conciles de l'Antiquité avaient suffisamment traité la question) à son œuvre et à son influence dans la vie du croyant. On comprend aussi, à la lecture de Pelikan, pourquoi le Moyen Âge travaille, de façon désordonnée il est vrai, à définir des concepts comme ceux de tradition et d'autorité. C'est ainsi que les questions non résolues par Augustin (la présence du Christ dans le sacrement par exemple) donnent lieu à d'âpres controverses. C'est ainsi également que toute innovation flagrante, qu'elle soit de Godescalc au IXe siècle ou d'Abélard au XIIe, entraîne les froncements de sourcils des gardiens du dépôt de la foi.

L'ouvrage de Pelikan n'est pas un manuel d'introduction à l'histoire des dogmes : sa lecture exige d'assez vastes connaissances préalables ; quant à ses titres et à ses sous-titres, allusifs plutôt que descriptifs, ils n'annoncent guère la matière traitée. L'auteur n'a pas cherché à écrire une histoire de la pensée chrétienne, et encore moins des penseurs chrétiens, mais une histoire (un « récit », selon ses propres termes) de la doctrine de l'Église. Cette doctrine étant envisagée dans son « développement », il a privilégié les moments où la doctrine évoluait. C'est la raison pour laquelle les controverses liées au dogme eucharistique (Ratramne de Corbie, Paschase Radbert) occupent ici une place bien plus considérable que les grandes sommes de la scolastique du XIIIe siècle. D'où des déséquilibres assez importants dans la matière traitée, déséquilibres dont l'auteur était pleinement conscient.

Le champ labouré par Pelikan est d'ailleurs trop vaste pour qu'on puisse lui reprocher de laisser dans l'ombre telle ou telle question : toute synthèse est un choix, qui tient sa cohérence en lui-même. Le lecteur s'étonne tout de même que l'imitation du Christ apparaisse comme un thème majeur chez les auteurs du XIe siècle (Pierre Damien, Othlon de Saint-Emmeran, Odon de Cluny et quelques autres) mais que la postérité de ce thème, notamment au XIIIe siècle où il est au moins aussi important (chez les mendiants notamment), soit passée sous silence. De même, on s'étonne de voir cités pêle-mêle, au XIIe siècle, des moines et des théologiens des écoles sans que jamais la problématique de la théologie scolastique face à la théologie monastique ne soit esquissée. C'est un peu comme si la théologie s'élaborait en une construction de dogmes, sans qu'on ait besoin de mettre à jour les présupposés méthodologiques des différentes écoles, sans qu'on ressente non plus la nécessité de préciser de quelles sources tel ou tel auteur disposait (la question de la réception d'Aristote ne fait par exemple l'objet d'aucune présentation). Les diverses recherches menées au cours des vingt

dernières années (ou même un peu plus, si l'on pense aux travaux de Jean Jolivet sur Abélard) sur les méthodes et les sources de la théologie médiévale ont à cet égard permis d'accomplir de nets progrès.

Pelikan voit bien que la théologie ne se construit pas en dehors de l'Église : son attention pour les pratiques cultuelles et pour les énoncés liturgiques (« la règle de prière doit poser la règle de foi », selon le vieux principe de Prosper d'Aquitaine) constitue l'un des points forts de son entreprise. En revanche, l'historien regrette que les liens entre cette théologie et ce qu'on pourrait appeler les mentalités chrétiennes n'apparaissent pas assez. Un thème comme celui du mépris du monde, si courant chez les auteurs des XIe et XIIe siècles, est totalement négligé : il permet pourtant de comprendre les ressorts de la démarche théologique de plusieurs générations d'hommes d'Église.

Plus généralement, l'historien éprouve, malgré la profusion des analyses et peut-être en raison même de cette profusion, un léger sentiment d'insécurité. Les noms se succèdent en un cortège plus ou moins rapide, sans que jamais ils ne soient remis dans leur contexte intellectuel ou même ecclésial. Certains théologiens, il est vrai, sont à ce point indépendants qu'on pourrait les croire surgis de nulle part (cf. Érigène). Mais ce n'est pas le cas de la plupart d'entre eux. Quelle est leur formation? quels sont les présupposés de leur génération? quelle est leur spécificité propre? Autant de questions auxquelles il est bien difficile de trouver une réponse dans les pages de Pelikan. Livrés à cette seule synthèse, les lecteurs auraient de la théologie médiévale une vision pour le moins désincarnée.

La chronologie est parfois malmenée, par exemple à propos de Bernard de Clairvaux, qui réapparaît en force dans le chapitre intitulé « *Summa theologica* », consacré pour l'essentiel au XIIIe siècle, alors que rien évidemment, dans les écrits du cistercien, ne permet de parler de « somme théologique ». Est-ce la conséquence de la méthode de Pelikan, peu enclin (comme il le reconnaît lui-même : p. 198) à s'attacher aux problèmes chronologiques de telle controverse? Probablement. Mais si le dogmaticien y trouve son compte, l'historien demeure quant à lui sur sa faim...

Enfin — ce sera notre dernier exemple — il est souvent question d'hérésie, notamment à propos du XIIe siècle. Mais on regrette que le concept ne soit pas mieux précisé. Pelikan signale notamment que les hérétiques du XIIe siècle rejettent la prêtrise et les sacrements catholiques et il écrit que ces « sectaires » concentrent leur critique sur les institutions et les pratiques de la chrétienté catholique (p. 249). Certes, mais peut-on vraiment, d'un point de vue historique, estimer qu'il y a d'un côté une chrétienté catholique et de l'autre quelques sectaires schismatiques? Comment rendre compte, alors, de la position du cardinal Humbert de Silva Candida, au XIe siècle, qui déniait toute validité aux ordinations conférées par des

évêques simoniaques? À certains égards, la position dure des dissidents du siècle suivant (jusqu'à Pierre de Bruys) s'inscrit bel et bien dans la même ligne. La frontière entre l'hérétique et le catholique est donc bien plus mouvante que Pelikan ne le laisse entendre.

Le dialogue entre les historiens du christianisme et les dogmaticiens est toujours fécond. Mais on mesure à la relecture des pages de Pelikan combien il est difficile. Puisse cet ouvrage, désormais accessible en français, inciter les uns comme les autres à mieux prendre conscience des présupposés de leurs méthodes respectives.

Michel Grandjean,
Université de Genève,
Faculté autonome de théologie protestante,
3, rue de Candolle,
CH — 1211 Genève 4
(mai 1996).

IV

Dans la monumentale histoire du dogme chrétien de Jaroslav Pelikan, si heureusement traduite en français, ce volume constitue un retour aux sources de l'auteur, qui avait commencé sa carrière d'historien du dogme chrétien par l'étude de la théologie de la Réforme. Il n'est donc pas surprenant que celle-ci soit au cœur de l'ouvrage. L'immense érudition de Jaroslav Pelikan permet cependant de situer cette période dans l'aventure historique du dogme chrétien, approfondissant une piste déjà signalée depuis longtemps, en des termes plus apologétiques que scientifiques, par les théologiens catholiques comme protestants.

Luther, fils de l'âge scolastique? Cette hypothèse, soulevée de façon polémique par le père Denifle au début du siècle, se vérifie ici. La synthèse thomiste n'est en effet nullement hégémonique dans l'Église de la fin du Moyen Âge. Le pluralisme doctrinal qui la caractérise est étudié plus particulièrement sous deux angles : celui de la justification et celui de l'Église. Dans les deux cas, les théologiens des xive et xve siècles multiplient les réflexions et les hypothèses, dans un cadre de liberté intellectuelle presque total. L'auteur ne s'interroge pas sur les raisons de ce « pluralisme », mais celui-ci provient certainement de la détérioration de l'appareil de contrôle ecclésial : une papauté affaiblie par le Grand Schisme, puis par la crise conciliaire, des universités qui voient leur magistère intellectuel sinon amoindri, du moins contesté, des États qui, quand ils ne traversent pas une crise profonde, cherchent plus à se dégager de la tutelle ecclésiastique qu'à intervenir dans le domaine dogmatique. Mais le constat reste : à la fin du Moyen Âge, la liberté de recherche théologique a sans doute été la plus

grande de l'histoire de l'Église latine. Les interrogations s'adressent avant tout aux grands ancêtres du christianisme, et la science patristique de l'auteur se déploie ici dans toute son ampleur. Les Pères de l'Église sont tous à l'honneur, mais un seul est omniprésent, Augustin, dont la pensée immense, complexe et parfois contradictoire domine le débat théologique. Comme le note justement l'auteur, « le développement de la théologie médiévale peut être considéré comme une série de "synthèses augustiniennes", dont chacune serait dominée par l'un ou l'autre aspect de la vision du monde à laquelle on associe le nom de saint Augustin » (p. 13). À ces différentes synthèses, des théologiens opposent un retour au « pur » Augustin, et l'humanisme naissant, par ses exigences philologiques, tend à leur donner raison.

Jaroslav Pelikan suit pendant deux siècles ce pluralisme doctrinal sur deux questions fondamentales pour le dogme chrétien : comment l'homme peut-il être sauvé ? Qui garantit la véracité et la continuité du dépôt de la foi et constitue la véritable Église ? L'auteur montre ainsi les origines théologiques de la Réforme du XVI[e] siècle. Le débat sur la justification, largement nourri par des commentaires opposés sur saint Augustin, ne débouche sur une crise religieuse que quand il s'associe à un débat sur l'autorité de l'Église et sa nature.

La remise en cause de l'apostolicité de l'Église romaine, et donc de sa prétention à être l'unique juge en matière de foi, vient du retour radical à l'Écriture opéré par les Réformateurs. L'Église romaine leur oppose un concept renouvelé de son autorité, insistant sur le rôle de la tradition comme développement, voire accomplissement de la Révélation. Confrontée à une certaine anarchie dogmatique, les Églises issues de la Réforme en reviennent à des formulations théologiques plus contraignantes, tandis que les divers milieux dissidents réussissent à échapper à cette « confessionalisation », qui pétrifie le pluralisme théologique en dogmes d'Églises rivales.

Dans la fresque tracée par Jaroslav Pelikan, il est évidemment facile de relever, çà et là, des oublis : c'est le lot de toute synthèse. Mais quelques-uns paraissent vraiment importants : ainsi, Vitoria et l'école théologique de Salamanque, dont l'apport à la théologie de la Contre-Réforme a été essentiel, sont absents. Le lecteur français s'étonnera aussi de la faible présence de ses compatriotes historiens dans la bibliographie, certes déjà immense. *Le Temps des Réformes* de Pierre Chaunu, pour ne citer qu'un exemple, ne méritait-il pas d'y figurer, ne serait-ce que pour renvoyer le lecteur à un ouvrage qui cherche non seulement à brosser l'évolution des doctrines, mais à la replacer dans le cadre plus large de celle des sociétés ?

Mais on peut faire à l'auteur un reproche plus grave que celui de l'absence d'exhaustivité, après tout normal dans une synthèse aussi vaste. La conception même de l'ouvrage est entièrement centrée sur l'événement

de la Réforme, ce qui provoque une vision un peu déterministe des deux siècles précédents, dont les doctrines sont étudiées non pour elles-mêmes, mais comme un prologue à la grande crise de la chrétienté. De même, le choix de l'auteur de traiter le jansénisme, le piétisme et le puritanisme dans le volume suivant est un peu gênant. Ces mouvements, qui non seulement plongent leurs racines bien avant 1700, mais surtout sont bien vivants et déjà chargés d'une longue histoire théologique à cette date, fournissent la preuve que les Églises n'ont pas réussi à pétrifier le pluralisme théologique, mais qu'elles l'ont toujours conservé en leur sein, malgré tous leurs nouveaux moyens de régulation doctrinale. Ce dernier fait contredit en partie la thèse de l'auteur.

Ces réserves faites, on ne peut que conseiller de lire ce livre à toutes les personnes soucieuses de comprendre le développement de la doctrine chrétienne. Les débats sur l'autorité de l'Église, sur le salut, sur la personne même du Christ ont été d'une variété et d'une profondeur rares pendant cette période de l'histoire du christianisme. Jaroslav Pelikan le met en relief avec bonheur.

Alain Tallon,
École française de Rome,
Palazzo Farnese, 67
I — 00186 Rome
(mars 1995).

V

Il fallait trouver un terme ultime à l'entreprise gigantesque de Jaroslav Pelikan dont la conception remontait aux années « quarante ». Celui-ci avoue ici qu'il a hésité ou plutôt que, les années passant, Vatican II fut jugé plus adéquat, comme fin, même provisoire, de l'histoire que la définition dogmatique de l'Assomption par Pie XII. C'est ce qu'il nous dit dans sa préface où il livre aussi les deux noms qui, en quelque sorte, constituent les deux « clés » d'interprétation de son œuvre de si longue haleine, Harnack et Newman, sommés dans ce volume de rentrer dans le rang, acteurs seulement aux côtés de tant d'autres.

Ce cinquième volume a de grands mérites, visibles aussi dans les précédents : ampleur des questions systématiquement revisitées, abondance des auteurs judicieusement choisis pour servir de porte-parole aux doctrines; claire exposition des enjeux, des contenus, des filiations; capacité aussi à se mouvoir avec aisance dans l'une et l'autre des traditions chrétiennes; irénisme enfin du ton toujours mesuré; il a aussi ses difficultés d'accès, notamment la pénible lecture d'une traduction qui martèle l'imparfait sur des centaines de pages et l'écriture qui cultive trop la citation allu-

sive que le jeu des références cryptées rend impossible à identifier sauf, en cherchant les auteurs, à ne plus suivre le fil du développement. Un autre point fait aussi problème, l'inégale aptitude des trois familles chrétiennes à produire une histoire comparable : si l'introduction de la pensée orthodoxe, souvent méconnue et rarement évoquée ailleurs, est une originalité appréciable, ce comparatisme systématique a toutefois quelque chose d'artificiel pour notre période, dans la mesure où l'auteur veut prendre ensemble la mesure de deux mondes qui s'ignorent ou déploient leurs réflexions dans des directions ou à des rythmes le plus souvent différents. Il est déjà délicat de traiter ensemble des christianismes occidentaux tant les décalages entre catholicisme et protestantismes sont grands; combien plus pour une orthodoxie de surcroît moins bien connue !

Que la Révolution française soit à peine évoquée ou que Lamennais et ses disciples se voient traités à la portion congrue est somme toute secondaire : ce type d'ouvrage ne peut s'écrire qu'en privilégiant une perspective particulière, et que celle-ci ne soit pas prioritairement française est même bénéfique, par le dépaysement salutaire que l'ouvrage procure. Par contre, le lecteur a besoin de savoir dans quel univers il se meut et la nature du produit qui lui est ici proposé. Ce dernier volume a pour titre *Doctrine chrétienne et culture moderne*. La « doctrine chrétienne » est aisément identifiable, même si elle se reconstruit et surtout se déconstruit pendant cette période : une grande partie des développements de ce volume en font, avec rigueur, la démonstration. L'autre pôle de référence, la « culture moderne », est moins clairement explicité, car celle-ci n'est ici présente qu'en creux, comme cela même qui justement « travaille » la doctrine, l'obligeant en quelque sorte à répondre à des objections sans cesse renaissantes, sans cesse déplacées. On aurait aimé une approche plus directe et aussi plus globale d'une culture moderne dont on ne mesure l'effet que sur chaque doctrine prise séparément : ainsi n'est-il pratiquement jamais parlé de l'émergence d'une science moderne qui s'autonomise rapidement et se morcelle progressivement en disciplines distinctes non plus d'ailleurs que de la modernité politique, analysable dans ses inflexions successives (libéralisme, démocratie) et dans ses dévoiements ultérieurs. Pour prendre un exemple, est présent à l'évidence le Barth de la Dogmatique, non celui de l'anti-nazisme.

Cette inégale attention aux deux termes de l'affrontement censé constituer l'essentiel du volume ne doit toutefois pas nous rendre injuste pour un ouvrage qui offre l'immense mérite de prendre en compte la pluralité des interrogations qui ont surgi pendant deux siècles et demi et de rendre compte de la diversité des solutions qui ont pu leur être apportées. À dire vrai, ce travail pose problème pour cela même qui en fait sa spécificité, par le fait qu'il est construit à la fois comme un incessant questionnement et

comme une continuelle sommation. Jaroslav Pelikan donne l'impression d'avoir voulu tout à la fois écrire *La Crise de la conscience théologique européenne* pour sa manière de cerner avec acuité — et longuement, puisqu'il lui consacre la moitié de l'ouvrage — les mises en cause au XVIIIe siècle de l'esprit critique et, de manière encore plus originale, les alternatives proposées en retour, recherchées davantage dans la théologie du cœur que dans les voies moins abouties des Lumières chrétiennes — et, d'autre part, de vouloir produire un *Dictionnaire de théologie catholique, protestant et orthodoxe* tant est forte sa volonté d'encyclopédisme, tant est perceptible — lassant parfois aussi — l'uniformité et la neutralité du ton, tant enfin est dominante la formalité d'une histoire des théologies elle-même incluse dans une histoire de l'Église qui est aussi une histoire des Églises. Là se situe incontestablement pour l'historien l'intérêt de ce qu'il lit et la difficulté de ce qu'il entend : le discours est prioritairement généalogique et autocentré, en aucun cas contextualisé et rapporté à ce qui le rend possible ou pensable, une temporalité singulière ou encore une anthropologie ou une sociologie. Or est-il possible de clore ainsi sur lui-même un discours déployé dans l'histoire sans que les conditions de production de ce même discours soient évoquées — sans non plus que soit posée la question de son fonctionnement comme idéologie — au moment même où c'est justement de cela qu'il est question dans tout l'ouvrage, de la déstructuration du discours théologique, délégitimé tant dans ses concepts fondamentaux que dans ses rapports privilégiés avec l'Écriture ou les Pères ?

Claude LANGLOIS,
École pratique des hautes études,
Section des sciences religieuses,
45-47, rue des Écoles,
75005 Paris
(mai 1996).